

تأثير بعض المذاهب الفلسفية في الفكر العربي المعاصر

محمد الجوّه

أستاذ مبرّز في الفلسفة - صفاقس

يقول جميل صليبا في خاتمة كتابه « الفكر الفلسفي في مائة سنة » :
« ان ما انتجناه حتى الآن ينبىء بان هلال الفلسفة العربية الحديثة الذي ولد في
النصف الثاني من القرن التاسع عشر سيصبح في هذا النصف من القرن العشرين
بدرا ساطعا » . ان مثل هذا الرأي يعتبر متفائلا جدا بمستقبل « الفلسفة العربية »
المعاصرة ، الا ان واقع الدراسات يجعلنا نترث قبل التسرع في التاكيد على الوجود
القريب جدا للفلسفة العربية . فقد شهد ما يسمى بعصر النهضة في العالم العربي منذ
القرن التاسع عشر محاولات عديدة للتعريف بالتراث الفلسفي العربي من خلال نشر
المؤلفات ، مثل « مقدمة » ابن خلدون و « تهذيب الاخلاق » لسكويه و « حي ابن
يقظان » لابن طفيل و « تهافت الفلاسفة » للغزالي . ولا يمكن انكار اسهام بعض
المستشرقين في تحقيق المؤلفات الفلسفية ونشرها بطريقة علمية . كما ترجمت بعض
الكتب التي تتناول تاريخ الفلسفة العربية مثل ترجمة كتاب « تاريخ الفلسفة في
الاسلام » (1938) لدي بورواقيمت دراسات متصلة بهذا الحقل مثل كتاب ابراهيم
مذكور بعنوان : « الفلسفة الاسلامية منهج وتطبيق » الذي صدر سنة 1947 . ومن
جهة اخرى اهتم بعض المفكرين العرب بالدراسة التاريخية للفلسفة الغربية مما
مكنهم من التعريف بالنظريات والمذاهب وفتح آفاق جديدة امام الفكر العربي منها
مقارنة تراثه الفلسفي بالتراث الفلسفي العام . ومن اهم من اشتغل بهذا الجانب
التاريخي يوسف كرم وكذلك عبد الرحمان بدوي وزكي نجيب محمود . لقد نشر الاول
مؤلفات عن تاريخ الفلسفة اليونانية والفلسفة في القرون الوسطى وفي العصر
الحديث . واما الثاني فقد دارت ابحاثه حول الفكر الفلسفي اليوناني بينما اهتم
الثالث بالفكر الحديث وخاصة الوضعية المنطقية .

نتبين من خلال هذه الاشارات الاولى ان الاهتمامات العامة للمفكرين العرب تتجلى
في المظاهر التالية :

- الدراسات المتصلة بتاريخ الفلسفة .
- التعرف على الاتجاهات الفلسفية الغربية الحديثة والمعاصرة والتأثر ببعض
منها .
- التعريف بالفكر الفلسفي العربي الوسيط .

فبالنسبة للمستوى الاخير تظهر جدواه في اثبات العرب لهويتهم الثقافية والفكرية واسهامهم الحضاري (بيان تاثير الفكر العربي الوسيط في الفكر الغربي الحديث) .
 الا ان هذا التاكيد على فضل الحضارة العربية على الغرب لم يخل احيانا من اساليب حاجية يغلب عليها طابع رد الفعل ازاء التقدم الغربي وسيطرته الثقافية واستنفاص ما اتى به بارجاعه - بصفة تعسفية احيانا - الى مفكرين عرب .
 اما الدراسات المرتبطة بتاريخ الفلسفة فلم تكن مجالا للابداع بقدر ما كانت ميدانا للرجوع الى بعض الفلسفات اعتقادا بانها تمثل الفلسفة الخالدة او المثل . فيوسف كرم مثلا يرجع الى الفلسفة القديمة والوسيطة ويرى ان الفلسفة الحديثة والمعاصرة لم تتجاوز التي سبقتها بل انحرفت عن الفلسفة الصحيحة اي الارسطوطالية التومائية ، فغلب الشك عليها واخفقت في تفسير الوجود وتدبير الحياة . لذلك ينتقد يوسف كرم معظم الفلاسفة المحدثين والمعاصرين معتقدا أن واجب الفيلسوف المعاصر هو بعث الفلسفة اليونانية لأنها تضمنت نظرة عقلية ويقينية في المعرفة والوجود . ورغم ذلك فهي ليست متعارضة مع الايمان . بهذا يتبنى يوسف كرم الموقف « العقلي المعتدل » ويجد لدى افلاطون وخاصة ارسطو والفلاسفة الاسلاميين (ابن سينا ، ابن رشد) ممثلين لهذا الاتجاه . الا ان هذا الاتجاه الذي تبناه يوسف كرم لم يرق على ادراك لنوعية العلاقة بين الفكر الفلسفي والمستوى الحضاري الاجتماعي فكان تحليله لتاريخ الفلسفة مثاليا في آخر الامر ، اي اخلاقيا دينيا . كما جاء رده على بعض النظريات في قالب تهجمي . ولعل هذا ما يدل على تواجد حضارة القرون الوسطى في العالم العربي الحالي .

ولئن وقف يوسف كرم موقفا عقليا معتدلا فان محمد باقر الصدر في كتابه « فلسفتنا » يقوم بالرد على المادية الجدلية والتاريخية مبرزاً ضرورة قيام فلسفة اسلامية . يقول الكاتب : « فلسفتنا هو : مجموعة مفاهيمنا الاساسية عن العالم وطريقة التفكير فيه ولهذا فان الكتاب - باستثناء التمهيد - ينقسم الى بحثين : احدهما نظرية المعرفة والآخر المفهوم الفلسفي للعالم » . يتعرض محمد باقر الصدر الى مشكلة المعرفة بالرجوع الى مختلف الاجابات الفلسفية من عقلانية الى تجريبية الى مادية جدلية ويقوم بنقدها مستخلصا من ذلك نظرية المعرفة الاسلامية ومقوماتها ان الادراك البشري على قسمين : التصور والتصديق . الثاني هو الذي يملك خاصية الكشف الذاتي عن الواقع الموضوعي . ومرد المعارف التصديقية معارف اساسية ضرورية لا يمكن اثبات ضرورتها بدليل او البرهنة على صحتها ، انما يشعر العقل بضرورة التسليم بها . ومن هنا يمكن الحصول على معارف صحيحة في الرياضيات والميتافيزيقا والطبيعات . وفي معرض مناقشته للجدلية ونظريتها في المعرفة ينتهي باقر الصدر الى التاكيد على « أن الماركسية بالرغم من اصرارها على رفض النسبية الذاتية وترفع وتاكيدها على الطابع الموضوعي لنسبيتها وانها نسبية تواكب الواقع المتطور وتعكس نسبته . بالرغم من ذلك كله رادت الماركسية مرة اخرى فانتكسب في احضان النسبية الذاتية حين ربطت المعرفة بالعامل الطبقي وقررت ان من المستحيل للفلسفة مثلا ان تتخلص من الطابع الطبقي والحزبي حين قال موريس كونفورت : كانت الفلسفة دوما تعبر ولا تستطيع الا ان تعبر عن وجهة نظر طبقية وواضح ان هذا

الاتجاه الماركسي يطبع كل معرفة بالعنصر الذاتي ولكنها ذاتية طبقية لا ذاتية فردية ... وحتى الماركسية نفسها ما دامت تؤمن بحتمية الطابع الطبقي فانها لا تستطيع ان تقدم لنا مفهومها عن الكون والمجتمع بوصفه تعبيراً مطابقاً للواقع وانما كل منا يستطيع ان تقرره هو انه يعكس ما يتفق مع مصالح الطبقة العاملة من جوانب الواقع » (ص : 202 - 203) .

اما المحور الثاني وهو المفهوم الفلسفي للعالم فيتناوله باقر الصدر من زاويتين : المثالية والواقعية ، المادية والالاهية . فيرفض اعتبار المفهوم الفلسفي للعالم متمركزاً حول المثالية او المادية اي ان يكون اما مثاليا او ماديا ، مما يؤدي به الى التاكيد على ان الواقعية ليست حكرًا على المادية بل هناك مفهوم واقعي الالهي يرجع المادة والروح معا الى سبب اعمق هو الالاه . كما يذكر الكاتب ان المفهوم الالاهي لا يقوم على استبعاد الاسباب الطبيعية او التمرد على العلم الصحيح ، لذلك فليس هناك تعارض بين الالاهية والمادية في مجال الحقائق العلمية وانما التعارض بينهما في الميدان الماورائي . وفي هذا السياق يناقش باقر الصدر الجدلية المادية وقوانين الجدلية مشيراً الى ان الموقف الالاهي والميتافيزيقي لا يؤمن بجمود الطبيعة وسكونها وان سوء فهم الحركة من قبل المادية الجدلية هو الذي قادها الى اتهام المثالية بانها ميتافيزيقية ، في حين ان المفهوم الصحيح للحركة هو تشابك بين القوة والفعل ، لا تناقضاً بين الاشياء . وبذلك لا تعود للجدلية كمنطق عام قيمة . من هذا المنظر يصبح المفهوم الالاهي للعالم مشروعاً وصحيحاً حسب رأي الكاتب .

نكتفي بتعقيب سريع على موقف باقر الصدر . هناك اطلاق واضح على النظريات المنتقدة مع تنوع في الاستشهادات وبهذا يختلف موقفه عن مواقف بعض المفكرين الاسلاميين المعاصرين الذين توخوا التشويه ومسح المواقف . الا ان باقر الصدر رد على الفلسفة الماركسية من منظور اسلامي فقرأها على انها تجريبية في نظرية المعرفة ومادية جدلية يعترض عليها . لكن يبدو لنا ان الكاتب يقع في خلط عندما يرجع الفلسفة الماركسية الى الاتجاه التجريبي (empirisme) . ففي « مقدمة لنقد الاقتصاد السياسي » يشرح ماركس طريقة هذا العلم وهي الجدلية . فلكي يتكون كعلم ، على الاقتصاد السياسي المرور بحركتين : الاولى من المحسوس المدرك الى المجرد العقلي (حركة التحليل) ، والثانية من المجرد العقلي الى المحسوس العقلي (حركة التركيب) وليس المحسوس العقلي باي شكل متطابقاً مع المحسوس المدرك . فربما يعتقد ان دراسة المجتمع تنطلق من محسوس هو السكان ، لكن هذه الكلمة ستبدو مجردة اذا لم ننتبه الى الطبقات التي يتكون منها السكان . لكن مفهوم الطبقة يرتبط بمفاهيم العمل الماجور ورأس المال ... بحيث يكون المحسوس الذي يعتقد خطأ انه نقطة البداية . يجب الارتفاع من المجرد الى المحسوس المدرك علمياً . فليس هناك علم الا وهو قائم على التجريد . اما المادية الجدلية ومحاولة بعض قوانين الجدلية فهناك ارتداد الى ما قبل الجدلية من قبل باقر الصدر ما دام يرجع الى التصور الارسطي للحركة على انها انتقال من القوة الى الفعل فكأن هناك تجاهلاً لكل ما اسهمت به الكشوف العلمية وما ادت اليه من تغيير اساسي في مفهوم الحركة . ثم ان كانت التجريبية غير قادرة على ان تكون اساساً صحيحاً للمعرفة فكيف السبيل الى اثبات

النزعة العقلية التي يتبناها باقر الصدر والتي تؤمن بوجود افكار مستقلة ترجع بنا الى العقلانية الكلاسيكية .

الا ان مفكرين آخرين قد تعاملوا مع بعض الاتجاهات الفلسفية بالدعوة لها والتأكيد على اهميتها بالنسبة للفكر العربي المعاصر . وبما ان هذه النظريات متعددة فاننا ستركز البحث على اتجاهين : الوضعية والوضعية المنطقية من جهة والماركسية من جهة ثانية .

ان اهم من رفع لواء الوضعية المنطقية في العالم العربي هو زكي نجيب محمود في مؤلفاته : « خرافة الميتافيزيقا » ، « نحو فلسفة علمية » . فقد دارت معظم كتبه حول المنطق وفلسفة العلوم وهو يعتقد ان الفلسفة الوضعية المنطقية جاءت ردا على الفلسفة التقليدية الميتافيزيقية التي لم تفلح في حل المشاكل المطروحة وان السبيل للخروج من هذا المأزق هو الاعتماد على « منطق جديد » جاءت به الوضعية المنطقية ويؤدي استعماله الى تبين أن جل المشاكل التي طرحت كانت زائفة لانها خالية من المعنى . ذلك ان هدف الوضعية المنطقية هو الكشف عن القضايا التي لها معنى لأن لها واقعا تجريبيتنا يقابلها وتلك التي تفتقد المعنى لغياب مبدا التحقق اي التثبت من صحتها . فالقضايا العلمية هي من الصنف الاول ، اما القضايا الميتافيزيقية فهي من نوع المشاكل الزائفة او اشباه القضايا الخالية من المعنى - اذن لا بد من الاهتمام باستعمالات اللغة واعتماد طرق سليمة في التفكير . وهذا ما يتطلبه الواقع العربي حسب زكي نجيب محمود فهو يقول في هذا السياق : « ان عصرنا هذا في مصر بصفة خاصة يسوده استهتار عجيب في كل شيء والذي يهمني الآن ناحية خطيرة من نواحي حياتنا هي ناحية التفكير والتعبير . فقد اعتادت الالسنه والاقلام ان ترسل القول ارسالا غير مسؤول ، دون ان يطوف ببال المتكلم أو الكاتب ادنى الشعور بانه مطالب أمام نفسه وأمام الناس بأن يجعل لقوله سنداً من الواقع الذي تراه الابصار وتمسه الايدي » . وما دامت الوضعية المنطقية تقدم الحل الصحيح لمشكلة المعرفة فهي الفلسفة المطلوبة التي تدمجنا في الحضارة الغربية السائدة ، لذلك يقول : « عندي أن الجواب واحد واضح لا تردد فيه ولا غموض لمن اراد ان ينظر الى الامور نظرة جادة حازمة وهو الجواب الذي اجابت به تركيا صريحة جريئة مخلصه ، الجواب الواحد الواضح هو ان نندمج في الغرب اندماجا في تفكيرنا وآدابنا وفنوننا وعاداتنا ووجهة نظرنا الى الدنيا . الجواب الواحد الواضح هو ان تكون مصر قطعة من اوروبا ، كما اراد لها اسماعيل وكل من يريد لها النهوض الذي لا يكبو ولا يتعثر (شروق من الغرب ص . 223) . ان العالم الغربي الذي يتوق الى التجدد الحضاري بحاجة الى نظرية جديدة في المعرفة تستهدف الوصول الى الحقيقة وتبين ركائز هذا الهدف . ولكي نفهم هذا النموذج الذي يقترحه زكي نجيب محمود علينا بحسن التعرض الموجز للوضعية المنطقية التي هي امتداد للوضعية . ظهرت الوضعية في القرن التاسع عشر على يد اوقست كونت ، في مناخ تاريخي وايدولوجي معين ، هو مناخ فرنسا في القرن التاسع عشر الذي تميز خاصة بالاضطرابات الاجتماعية والسياسية ، وقد دارت هذه الصراعات بين الفئات المحافظة والفئات الثورية ويشخص كونت الازمة التي سادت المجتمع بانها فوضى اخلاقية وفكرية لا يمكن القضاء عليها الا بالتأليف بين فكرتي

النظام والتقدم (موضوع السياسة الوضعية) اما على الصعيد المعرفي فيجب ان تسود الروح الوضعية على الروح اللاهوتية والمتافيزيقية خاصة وقد شهدت العلوم تقدما كبيرا في مختلف المجالات ، الطبيعية بما في ذلك البيولوجية . ومن هنا تدعو الضرورة الى اقامة دراسة وضعية للمجتمع وهي ليست ضرورة معرفية فحسب بل كذلك مطلب ايديولوجي يتمثل في وجود حل وسط بين القوى المحافظة والقوى الثورية يرفع حالة الفوضى السائدة .

ملخص القول ان الفلسفة الوضعية تهدف الى اعادة النظر في نظام المعرفة لانها هي التي تعيد النظام على مستوى الفكر وبالتالي في المجال الاخلاقي والمجتمعي . لكن هذا الحل المقترح يرجع في اخر التحليل الى الاتجاه المثالي . يقول مؤلفوكتاب « موجز تاريخ الفلسفة » « في النصف الثاني من القرن التاسع عشر غدت الوضعية في شكلها الاول (كونت ، ميل ، سبنسر) اقوى تيارات الفلسفة البورجوازية انتشارا . ويعود السبب في ذلك الى ان الرأسمالية تحتاج الى العلوم الطبيعية ، لكن ايديولوجي البورجوازية يحرصون اشد الحرص على الا تستخلص استنتاجات مادية والحادية من معطيات هذه العلوم . وهكذا جاءت الوضعية ، بدافعها عن البحث العلمي العياني ، وبتأكيدا في الوقت ذاته ، على ان جوهر الظواهر سيبقى ، الى الابد ، متعذرا على المعرفة جاءت لتلبي هذه المتطلبات على احسن وجه ونظرا لازدواجية الوضعية ، التي تحاول دفع عجلة العلم الى الامام ، وتسلم في الوقت ذاته بالايمان الديني ، جاء دورها في تاريخ الفلسفة متناقضا للغاية . ففي البلدان ذات التقاليد العادية العريقة ، وقفت الوضعية ، قبل كل شيء ، خصما للمادية ، ولعبت اجمالا دورا رجعيا . اما في تلك البلدان ، التي سيطرت فيها الكنيسة ، والفلسفة اللاهوتية (ايطاليا ، بلدان امريكا اللاتينية ، الولايات المتحدة وغيرها) فقد قوبلت الوضعية ، من قبل الكثيرين من الناس التقدميين على انها حركة تساعد على التحرر من قيود الكنيسة وعلى البحث العلمي الحر » (ص : 24 77) .

اما الوضعية المنطقية او الجديدة او التجريبية المنطقية او التحليل المنطقي فقد ظهرت في النصف الاول من القرن الحالي (1920) وكانت نواتها « جماعة فينا » من امثال شليك وكارناب وفرانك ، ثم ظهرت في انجلترا في الثلاثينيات فئة « التحليليين » مثل أيرو مدرسة لفوف وارسو في بولونيا ومن ممثليها تارسكي . اعتمد الوضعية المنطقية على نتائج علم المنطق والرياضيات المعاصرة وهذا ما ادى بها الى اتخاذ موقف مناهض للفلسفة وقضاياها . ذلك ان معرفتنا بالعالم حسب هذه المدرسة نابعة من العلوم التجريبية وحدها فليس بمقدور الفلسفة ان تضيف شيئا الى ما تقدمه المعارف العلمية المتخصصة ، وهي غير قادرة كذلك على تقديم تصور شامل للكون . فموضوع الفلسفة هو التحليل المنطقي بالاعتماد على نتائج الرياضيات وخاصة المنطق الرمزي . وفي هذا السياق اشار « رسل » الى مجموعة من المفارقات التي عرف بعضها منذ القديم (مفارقة الكاذب) وبعضها الآخر قدمه رسل (خاصة مفارقة الحلاق) ، وقد تبين رسل ان هذه المفارقات راجعة الى نقص في لغتنا العادية . لذلك فلا بد من الاعتماد على قواعد محددة في استخدام اللغة . بهذا الاعتبار يصبح المنطق لب الفلسفة وبواسطته نتمكن من بيان كيف لم يتمكن الدارسون من حل المشكلات

الميتافيزيقية الكلاسيكية نظرا للاستعمال غير الصحيح للغة . فالقضايا الفلسفية ليست الا قضايا لغوية ودور الابيستمولوجي الوضعي المنطقي هو فرز الجمل وتنظيف العلم من الجمل « عديمة المعنى » . ان احكامنا عن الواقع لها معنى علمي عندما يدور الحديث عن الوقائع فحسب . اذن لا يرتبط الحكم بمحتواه بل بمعايير صورية هي التدليل على الشروط العملية لصدق ه فقولنا « المطر بهطل في الخارج » له معنى محدد وذلك بالقاء نظرة من النافذة والتحقق من صحة ذلك ، اما القول بأن النفس خالدة فهو عديم المعنى لانه لا يتوفر على طريقة عملية للتحقق منه . فالاخلاق والميتافيزيقا ودراسة الجمال مجالات لا تعبر عن وقائع بل عن مزاج الفكر وعن تقويمه الذاتي فهي بلا معنى .

تقدم الوضعية المنطقية نفسها على انها ليست مثالية ولا مادية بل هي « خط ثالث » في الفلسفة . لكن تختلف هذه الفلسفة تماما عن المادية ان لم تكن معارضة لها في جوهرها ما دامت تعتبر الاقرار بالوجود الموضوعي للعالم المادي وانعكاسه في الوعي مرفوضا لانه « ميتافيزيقي » . كما ان اهتمام الفلسفة اللغوية بمعنى الكلمات اتى بها الى القول ان الكلمات التي لا تشير الى واقعة حسية جزئية ليس لها معنى مثل كلمات : اشتراكية ، راسمالية ، بطالة ...

بعد هذا التذكير بالوضعية المنطقية نواصل تحديد معالم موقف زكي نجيب محمود . ان الوضعية المنطقية هي بالنسبة له الحل المطلوب للمجتمع العربي ولذلك زاح يدعو اليها ويؤكد على ضرورتها . لكن حدث نوع من التحول في تفكيره عندما انتبه الى عدم اهتمامه بالتراث العربي فاصدر كتابا سنة 1971 بعنوان : « تجديد الفكر العربي » . يقول المؤلف في التقديم : « لم تكن قد اتاحت لكاتب هذه الصفحات في معظم اعوامه الماضية فرصة طويلة الامد ، تمكنه من مطالعة صحائف تراثنا العربي على مهل ، فهو واحد من الوف المثقفين العرب ، الذين فتحت عيونهم على فكر اوروبي - قديم او جديد - حتى سبقت الى خواطرهم ظنون بان ذلك هو الفكر الانساني الذي لا فكر سواه ، لان عيونهم لم تفتح على غيره لتراه ، ولبثت هذه الحال مع كاتب هذه الصفحات اعواما بعد اعوام : الفكر الاوروبي دراسته وهو طالب ، والفكر الاوروبي تدريسه وهو استاذ ... ثم اخذته في اعوامه الاخيرة صحوة قلقة ، المشكلة على الحقيقة هي : كيف نوائم بين ذلك الفكر الوافد الذي بغيره يفلت منا عصرنا او نفلت منه وبين تراثنا الذي بغيره تفلت منا عروبتنا او نفلت منها ؟ » ان تجديد الفكر العربي (والتجديد هنا هو الابقاء على الهيكل مع تنقيحات) هو محاولة للاجابة عن اشكالية العلاقة بين التراث الثقافي ومقتضيات العصرية . والموقف الذي يتخذه زكي نجيب محمود هو في الحقيقة توفيقى او تلفيقي يتمثل في الاخذ من التراث بما يمكن تطبيقه اليوم تطبيقا عمليا واهم ما يمكن الاعتماد عليه هو النظرة العقلية نظرا لان للعقل قيمة كبرى في تراثنا . يقول المؤلف في هذا المجال : « انني لازعم ها هنا بان ابرز ما كان يميز العربي القديم في وقفته تجاه العالم من حوله هو انه نظر اليه نظرة « عقلية » فاذا كان امره هكذا ثم اذا اردنا مواصلة السير على هدي من تراثنا لترتبط حاضرا بماضي لزمنا علينا الوقفة نفسها تجاه عالمنا ، فلئن كانت مشكلاتهم واهتماماتهم غير اهتماماتنا فذلك لا ينفي ان نصطنع « النظرة » التي اصطنعوها

فنتحد معهم في وجهة النظر وان لم نتشابه واياهم فيما ينظر اليه من مشكلات ومساءل (تجديد الفكر العربي ص : 308) .

الا انه رغم هذا الجانب الايجابي في التراث يرى زكي نجيب محمود ان هناك مشاكل هامة تطرح نفسها ولا نجد حلولاً لها في التراث ، مثل الحرية السياسية « التي هي على راس مشكلاتنا المعاصرة » كما يقول هو نفسه ، وكذلك الحرية الاجتماعية بالاضافة الى مشكلة الدخول في عصر العلم والصناعة . وان معالجة هذه المسائل ستتم بالاعتماد على منهجية معتزلية واشعرية معا . « فمن المعتزلة تاخذ طريقتهم العقلية ومن الاشاعرة تاخذ الوقوف بالعقل عند آخر حد يستطيع بلوغه وبهذا نجعل الدين موكولا الى الايمان ونجعل العلم موكولا الى العقل (ص : 136) . بالاضافة الى الوقفة « العقلية » يدعو المؤلف الى ضرورة الانتقال من دنيا اللفظ الى دنيا الاشياء . فهو يعتبر ان « روح » تراثنا الثقافي هو ايتار السكنى في عالم اللفظ على معالجة الاشياء حتى تصرفنا الفتنة باللغة او تكاد عن دنيا الكائنات والحادثات . اذن لا بد من الخروج من الثقافة اللفظية الجوفاء التي تعوقنا عن استخدام اللغة العلمية الدقيقة التي هي « اداة المعرفة العلمية » بعد هذه الثنائيات ينتقل زكي نجيب محمود في الجزء الاخير من كتابة الى اقتراح فلسفة عربية منطلقاً من تعريفات متعددة للفلسفة ، مختزلاً اياها في اطار تصور ميتافيزيقي يقوم على العلاقة بين العقل والعمل بمفهومها الحديث (اي العلم والصناعة) يختصرهما المؤلف مجازاً بكلمتي « الارض » و « السماء » . الاولى هي العلم والصناعة ، اما الثانية فهي الايمان بالالاه . ان هذه الفلسفة العربية خالدة عبر عنها فلاسفة الاسلام ومفكره ، الا انها بقيت تحتاج الى التنقيح والتجديد دون المساس بجوهرها الذي هو جوهر الامة العربية . بهذا يتمكن الانسان العربي من الجمع بين علم الغرب وصناعته مع ترك مساوئها وبين القيم الاخلاقية والجمالية التي يزرعها تراثنا العربي وبهذا يتواصل الماضي بالحاضر . ويبرز المؤلف هذه الفلسفة الثنائية المقترحة بقوله : « ان هذه الوقفة الفلسفية المقترحة والتي اراها محققة لما يدور في اخلاطنا من مبادئ ، وان لم نصح عنه ، ربما سدّت فجوات كثيرة مما يعيب المذاهب الفلسفية السائدة في غير بلادنا - فهي - اولاً - تضمن لنا الجمع بين العلم وكرامة الانسان بعد ان راينا الجمع بينهما متعذراً في اوروبا واميركا - وهي - ثانياً - تكفل لنا ان نضع الانسان في موضعه الصحيح وبالنسبة الصحيحة فلا تضخم له ولا تهوين من شأنه (تجديد الفكر العربي ص : 283 - 285) .

الا ان الحل الذي انتهى اليه زكي نجيب محمود فتح فجوات كثيرة كانت محور مقال صدر بمجلة « الفكر العربي المعاصر » ، العدد الاول ، ايار 1980 بعنوان : السلفية والحداثة : دراسة نقدية لكتاب زكي نجيب محمود : تجديد الفكر العربي » . تتبع هذه الدراسة الكتاب فصلاً فصلاً بالتركيز على الادوات المنهجية والذهنية التي اعتمد المؤلف عليها . وتتلخص في المعايير النفعية التي هي رفض لاعتماد النظرية في البحث الفكري وكذلك اعتماد فكر سلفي غير معن . كما يقع المؤلف في تناقضات صارخة في مواقفه الفكرية من نفس المواضيع بحيث يفقد الكتاب لتجانس الموقف الفكري ويعبر الموقف البراغماتي النفعي عن موقف ايديولوجي

يطمس الحقائق التاريخية ويفقد المعنى التاريخي كما يرتبط بنظرة « حسية » للمعرفة العلمية يثبت خطأها من خلال نتائجها . بالإضافة الى ذلك هناك مفهوم « قومي » للعلم والتقنية (الغرب) في حين انه « ليست للعلم والصناعة قومية معينة ولو انها نمت في البلاد الأوروبية تاريخيا » اذن السؤال المطروح من قبل زكي نجيب محمود خاطيء وبالتالي ستكون الاجابة عنه خاطئة ، ثم انه يخلط بين الواقع الحسي والواقع العلمي « لان المعرفة » العلمية تتم بواسطة مفاهيم ذهنية تعطي طريقة خاصة في فهم الواقع ومن الخطأ الشائع ان يعترف الواقع بكونه محسوسا ، اي كما تسجله حواسنا وهنا لا بد من التاكيد ان المعطيات الحسية التي تستخدم في التعرف على « الاشياء » والمعطيات الحسية التي تستخدم للتأكد من صحة المعرفة العلمية تعبر ان في الواقع عن طريقتين في الاستخدام تتعلق الاولى بوظائف الجسد والتعامل الاجتماعي الثقافي كمرجع وتتعلق الثانية بمستوى معين من المعرفة العلمية يتجسد بواسطة النظرية العلمية المعتمدة والالتزام بالقياس المتواجدة وكل من هذين النظامين يؤطر المعطيات الحسية بشكل خاص ومختلف اختلافا تاما . فالحديث اذن عن الواقع « الحسي » كمرادف للواقع العلمي هو حديث غامض .

واخيرا وفي مجال تقديم الفلسفة العربية يشير المقال الى « بدعة قومية الفلسفة » التي يتبناها زكي نجيب محمود . يقول اصحاب المقال : « ان القول بان لكل امة فلسفة او فكر افلسفيا يعبر عنه فلاسفة هذه الامة هو قول يجب النظر اليه بحذر شديد : فاذا كان من المسلم به ان لكل فيلسوف هوية تحدد انتماءه الوطني او القومي ، فذلك لا يعني بالضرورة ان تفكيره الفلسفي يعبر عن طبيعة الامة التي ينتمي اليها قوميا او انه مرتبط بقضاياها الخاصة دون سواها . فاذا كان ديكرت فيلسوفا فرنسيا فمن الصعب التأكيد ان فلسفته فرنسية وان هذه الفلسفة الفرنسية تحدد انتماء فلسفات برقسون وجاك ماريان وسارتر وفوكو وغيرهم . فمن الواضح والمعروف مثلا ان سارتر تأثر بكتابات الفلاسفة الالمان امثال هوسرل وماركس وغيرهما . وقد نرى تقاربا بين افكار سارتر وميرلوبونتي الفرنسي دون ان يكون للهوية السياسية القومية التي تجمعهما تأثير في هذا التقارب . ومن التفاهة اعتبار ان فلسفة ماركس فلسفة المانية وهي التي حوربت في المانيا وطبقت في روسيا والصين (دون ان يتحدث احد هناك عن « استيراد » لفكر قومي وتطبيقه في انظمة الحكم) . ان الموقف التلفيقي عند زكي نجيب محمود يعبر عن مأساة الليبرالية في العالم العربي وعن البورجوازية التي اخفقت في تحقيق المهام التاريخية التي كانت تنتظرها . ولقد تعرض طيب تيزيني في كتابه « من التراث الى الثورة » الى عدة قراءات للتراث من بينها القراءة التلفيقية . وفي هذا الصدد يقول طيب تيزيني : « ان تكون الطبقة البورجوازية العربية عن تحقيق المسائل الثورية الاساسية (البورجوازية) خلق مجموعة من الارتكاسات الايديولوجية النظرية التي انعكست على نحو مباشر في الموقف التراثي لاولئك الليبراليين ومنهم زكي نجيب محمود (من التراث الى الثورة ص : 147) ومن هذا المنظور يسهل علينا فهم تأرجح هذا الاخير وعدم وصوله الى موقف متجانس وفقدان التماسك المنطقي وهذا راجع الى عجز التلفيقية ومن ورائها الليبرالية عن فهم تاريخي متماسك للماضي وللخطة المعاصرة معا . من هنا كان

التاكيد من قبل الليبيرالين على اليأس أو الحيرة . ففي حديث ادلى به زكي نجيب محمود الى مجلة « روز اليوسف » حول « ازمة العقل العربي » يبين انتماء الفلسفي الى المدرسة الوضعية المنطقية وانتماءه السياسي والاجتماعي والحضاري الى الغرب الراسمالي ، فيقول : « ان العقل العربي يتدهور ! كيف ؟ ان ازمة العالم الثالث الذي تنتمي اليه تتمثل في غموض لصورة المستقبل لان امامه نموذجين للتطور : النموذج الراسمالي والنموذج الاشتراكي الماركسي والعالم الثالث مختلط عليه الامر في الاختيار بينهما ويحاول ان يجد صيغة ثالثة يطبقها في تصوره ، ومن هذه الاتجاهات لم تحدد دول العالم الثالث اختيارها بعد ! وتنعكس ازمة العالم الثالث على مفكره . فالاتجاه السلفي يتناقض مع نفسه . انهم يتحدثون مطالبين بالعودة الى السلف الصالح في جهاز راديو لم يكن من صنع السلف ! ويكتبون وينشرون افكارهم السلفية في جرائد ومجلات لم تكن معروفة مطلقا لذلك السلف . فاذا كانوا جادين في دعوتهم فليتركوا كل وسائل العصر ... » ويواصل الكاتب : « انني اعيش داخل كابوس فكري ، او مسرحية عبثية ، فالسلفيون يطالبون بقطع يد السارق ورجم الزاني وغيرهما من وسائل العقاب التي تتناقض مع روح العصر ، واحب ان اطرح سؤولا على اصحاب تلك الدعوة الغريبة : من سيقطع يد السارق ؟ هل هو الطبيب الجراح الذي اقسام على حماية وانقاذ ارواح البشر ووصل الايدي المقطوعة او الجزار ؟ » (امير اسكندر : صراع اليمين واليسار في الثقافة المصرية ، دار ابن خلدون 1978 ، ص : 103 - 104) يعقب امير اسكندر على « شهادة » زكي نجيب محمود بتاكيدته على ان الاختياريين النظاميين العالميين قد حسم فعلا من قبل دول العالم الثالث وما يعبر عنه بتدهور العقل العربي هو تكريس للاتجاهات الرجعية والسلفية وتقديهما على انها الممثلة للعقل العربي مع انها مضادة للعقل العربي وغير العربي .

ان كان الاتجاه الوضعي المنطقي قد اثر على زكي نجيب محمود فان هذا الاتجاه هو تعبير ايديولوجي عن واقع اجتماعي معين . ورغم التحول الذي طرأ على تفكير زكي نجيب فمحمود والمتمثل في محاولة ايجاد معادلة بين التراث والمجتمع العلمي المعاصر الا ان هذه المعادلة انعكاس لواقع فئات اجتماعية في العالم العربي لا تريد التفريط في الغرب ولكنها لا تتمكن كذلك من القطع مع الماضي او التشبث بما تعتبره قيما اصيلة . الا ان بعض المفكرين العرب قد تاثروا بفلسفات اخرى مثل الوجودية والماركسية . ان عدم توفرنا حاليا على ما يمكننا من دراسة تاثير الوجودية في الفكر العربي المعاصر يجعلنا نركز على تاثير الماركسية . يجدر بنا ان نشير اولا الى ان هذا المفهوم المتداول (الماركسية) وقع بشانه جدال كبير بين الفلاسفة الغربيين انفسهم ، تمحور في هذا التساؤل : كيف نقرأ الماركسية ؟ هناك اجابات متعددة عن هذا التساؤل . فمن الدارسين من اعتبرها دراسة اقتصادية واجتماعية ، ومنهم من تصوروا فلسفة بالمعنى التقليدي للكلمة . اما البعض الآخر فقد نظر اليها على انها في المقام الاول ممارسة سياسية في حين قدمها آخرون على انها دين او عقيدة . ويسعى كل باحث ان يخرج لنا « ماركس الحقيقي » يقول « دوستتي » في هذا السياق : « لو اردنا تعريف الجيولوجيا (علم طبقات الارض) لكان الامر سهلا لان كل الجيولوجيين لهم مفهوم متجانس عن علمهم فالواحد منهم معبر عن موقف الآخرين . ولكن ليس هذا متوفرا في

الماركسية . قد يقول قائل : فلنسائل ماركس ؟ لكن ما معنى ان نسائل ان لم يكن معنا ، ان نقرأ ؟ وكل قراءة تكون لصالح القارئ ولوجزئيا . لقد قرأ لينين ماركس وكذلك فعل برنشتين وتروتسكي وستالين . لكن لم يعط ماركس لكل هؤلاء نفس الجواب . « مهما يكن شأن هذه الاختلافات فانه يجدر التاكيد على ان الماركسية هي قبل كل شيء فلسفة مفتوحة لا يجب النظر اليها على انها نسق مغلق . ان آثار ماركس تطرح مجموعة من الصعوبات حول اساسها وعلميتها وغايتها : على اي اساس يقدم فكر غير نهائي او غير مكتمل وغير منشور بأكمله في حياة المؤلف نفسه ويتعلق بميادين متنوعة (فلسفة ، تاريخ ، سياسة ، اقتصاد ، نظرية ثورية) ؟ . لقد اعتقد انقلزان مفهوم الاشتراكية العلمية يوحد هذه المجالات . اما ستالين فقد ميز بين المادية التاريخية والمادية الجدلية ، بينما ذهب آخرون الى تحبيذ احد المفاهيم او حقبة زمنية في حياة ماركس .

اما الصعوبة الثانية فهي المتعلقة بالدلالة التي يمكن اعطاؤها لهذه النظرية في التاريخ التي تهم بالربط المتواصل بين النظرية والراكييس وتعتمد الدقة العلمية لكي تفصح كل شكل من اشكال المثالية باعتبارها تحريفا ايدولوجيا للواقع . يمكن حل الصعوبة الاولى او توضيحها بدراسة تكون الفكر الماركسي الذي تحول من نقد الفلسفة السياسية الى النقد الفلسفي للاقتصاد السياسي . لقد نقد ماركس المنظور الهيكلي للدولة والمجتمع المدني وقام بفصل الجانب السياسي في النسق الهيكلي لانه بدا له محاولة محافظة ونظرية مثالية . ان المجتمع البورجوازي هو الذي يؤسس الدولة لذلك يجب معرفة ماهية المجتمع المدني واستخراج الاصل الحقيقي لمقولات الاقتصاد السياسي (الملكية الخاصة ، الفصل بين العمل ورأس المال ، اذن الاجرة والربح) . ان ماهية المجتمع البورجوازي هي الانحراف عن الماهية الانسانية عن طريق الشغل المغترب . ومن هنا تتوجب مهمة ثورية : التحرر من العبودية المرتبطة بالملكية الخاصة لوسائل الانتاج ويمر هذا التحرر بالتحرر السياسي للعمال . ان هذه التحاليل التي تأثرت بهيكل وفويرباخ تغمس الجدولية الهيكلية في الممارسة اليومية . ان العلم الحقيقي بالمجتمع يتخذ من العلاقة الاجتماعية العينية بين الانسان والانسان قاعدته بدون رجوع الى الجدلية المثالية . من هذا المنظور تطرح مهمة علمية : تكوين هذا العالم الحقيقي ، تاريخ الانسان بالاضافة الى الثورة الفلسفية هناك ثورة تاريخية تؤكد على الطابع الاساسي للصراعات الطبقيّة . سيكون الانطلاق من النشاط الواقعي والممارسة وفهمهما يجنب كل « مغالطة نظرية » ويمكن التحول من المادية القديمة الى مادية جديدة تفسر النسق الاجتماعي على انه ترابط بين قوى الانتاج وعلاقات الانتاج من جهة وبين علاقات الانتاج واشكال الوعي الاجتماعي من جهة ثانية .

اما الثورة الثالثة فهي اقتصادية ان تحاليل « رأس المال » تكشف عن البية الاستغلال البورجوازي وقوانينه ومعرفة هذه القوانين هي التي تمكن من انجاح المهمة الثورية . بسرعة بين ماركس سر المال . تتجلى الثروة الرأسمالية في تراكم ضخّم للسلع لكل منها جانبان : قيمة اسهلاكية وقيمة تبادلية . تمكن الاولى من اشباع حاجات انسانية بدون ان تمكن من المقارنة بين السلع . ان التبادل هو الذي يجعلها متكافئة : $x \text{ marchandises} = y \text{ marchandises}$. فما هي الخاصية

المشتركة التي تسمح بهذا التكافؤ لقيم التبادل ؟ يرفض ماركس الفكرة القائلة بان قانون العرض والطلب هو الذي يحدد نسبة الاسعار او قيمتها ويتبنى فكرة ريكاردو التي مفادها ان كمية العمل الضروري لانتاج البضاعة هي التي تعتمد في التبادل البضائعي . اذن مقياس القيمة هو وقت العمل الاجتماعي المتوسط الضروري لانتاج البضاعة .

اما سر الاجرة فيتضح من حيث ان قوة العمل تصبح بضاعة في المجتمع الراسمالي وتتحدد قيمتها باعتبارها مساوية لوقت العمل الاجتماعي الضروري لانتاجها واعادة انتاجها وهي تتحدد بالاجرة . لكنها تصبح بضاعة من نوع خاص لانها تنتج فائض القيمة وهذا الوضع الاستغلالي مع الكشف عن القوانين الموضوعية للمجتمع سيؤدي الى زوال المجتمع الاستغلالي واحلال المجتمع الاشتراكي .

نستطيع ان نتساءل الآن : ما نوعية تعامل بعض المفكرين العرب مع الماركسية ؟ هناك الجانب السياسي الذي سوف لا نتوقف عنده لكن نشير الى دراسة الياس مرقص حول تاريخ الاحزاب الشيوعية في الوطن العربي حيث يتتبع المؤلف الحركات الشيوعية عبر المسار التاريخي مبينا كيف كانت هذه الحركات اقدم الحركات السياسية في العالم العربي (بعد ثورة اكتوبر 1917 تاسست المنظمات الشيوعية في المغرب العربي مثلا كفروع محلية للحزب الشيوعي الفرنسي الذي تاسس سنة 1920) لا يهمننا ان نقيم الحركات الشيوعية في العالم العربي ولا حتى ان ندرسها تاريخيا ، لكن نستهدف بيان كيف اثرت الماركسية في بعض المفكرين الذين تبناها . هناك من اعتمد عليها في مستوى الدراسات الاقتصادية (سمي امين بصفة خاصة) كما ان هناك من نهج نهجا ماركسيا لينينيا في كتاب « ازمة الحضارة ام ازمة البورجوازيات العربية يقوم مهدي عامل بدراسة نقدية تتعلق بدعوة عقدت في الكويت وكان موضوعها : « ازمة التطور الحضاري في الوطن العربي » شارك فيها عدد كبير من المفكرين العرب . يقول مهدي عامل : « ستكون قراءتنا لتلك النصوص قراءة نقدية ونقد النص هو قراءة له تستخرج منه ما هو فيه اصلا من اساس يحمله والاساس هنا ليس مرثيا في مباشرته (ص : 6) وهذا الاساس هو زاوية النظر البورجوازية المسيطرة . ينطلق المؤلف من التساؤل حول شرعية الموضوع المطروح . فحسب المشاركين الازمة هي ازمة تطور فهل هي فعلا ازمة حضارة ام ازمة بنية علاقات الانتاج السائدة وحركة الصراعات الطبقة في البنية الاجتماعية العربية . حسب مهدي عامل التضييل حاصر منذ البداية في عبارة : « ازمة التطور الحضاري » فكلمة حضارة تبدو في الظاهر بريئة . لكنها تنقل القضية من مستوى التحليل العلمي للحركة التاريخية للبنية الاجتماعية الى مستوى التناول الميتافيزيقي . ان الاختلاف واضح بين منهجين ب : منهج يتعرض الى مشكلة ازمة الطبقة المسيطرة ، وآخر يخفي هذه الازمة ويظهرها على انها ازمة عامة هي ازمة حضارة . فليست الازمة هي ازمة الحضارة العربية . في الفصل الثاني يبرز مهدي عامل ان مشكلة التقدم والتخلف ليست المشكلة الحقيقية لان طرح هذه المشكلة مرتبط بالمنطق الوضعي الذي استخدمته البورجوازية حيث تقدم الحضارة العربية الراسمالية على انها نموذج الحضارة مقياسها . والغريب حسب الكاتب ان الندوة قد قامت حول ازمة الحضارة

دون ان تكون هناك محاولات لتحديد مفهوم الحضارة . يرى مهدي عامل ان الحضارة بشكل عام تبدأ في التاريخ مع الانتقال الى المجتمع الطبقي ، ثم مع ظهور الدولة كاداة سيطرة طبقية . لذا يرى المؤلف انه يمكن الحديث عن حضارة اقطاعية اوراسمالية او اشتراكية اي عن اشكال محددة من الانتاج الاجتماعي . ويرجع الى ابن خلدون الذين يعرف الحضارة على انها نمط من الحياة الاجتماعية تبدأ مع الانتقال من البداوة الى العيش الحضري ، اي من المجتمع القبلي الى المجتمع الطبقي (استقرار وتوزيع النشاطات تقسيم العمل ، ظهور الدولة) فهناك مفهوم مادي للحضارة عند ابن خلدون . ومن هذا المنطلق فان المجتمع العربي هو في علاقة تبعية بنوية من حيث انها « كولونيالية » بالبنية الراسمالية من حيث انها « امبريالية » . والحديث عن ازمة التطور الحضاري هو طمس للمشكلة الاساسية ، اي التحرر الوطني وتحويل العلاقات الانتاجية السائدة .

في الفصل الثالث ينقض المؤلف عبارة « التخلف التاريخي مبينا ان « الماضي ليس سبب التخلف بسبب بقاءه في الحاضر بل الحاضر هو سبب بقاء الماضي فيه وهو سبب التخلف » يعقب مهدي عامل على موقف الدكتور شاكر مصطفى بان التخلف ليس مفهوما علميا لان التخلف ليس نمطا من انماط الانتاج انه مقولة ايديولوجية تخفي واقع التبعية الاقتصادية فالطابع المميز للشكل الكولونيالي من نمط الانتاج الراسمالي هو ان تطوره لا يميل في قانونه العام ، الى ضرورة القضاء على هذه الانماط من الانتاج السائدة ، وهذا الشكل الكولونيالي التابع هو سبب التخلف .

ينقض مهدي عامل كذلك مفهوم التخلف الفكري كما صوره ادونيس : الفكر السائد في الماضي هو الفكر السائد في الحاضر ، البنية الايديولوجية السائدة في الماضي هي البنية الايديولوجية السائدة في الحاضر . لا شيء تغير . الفكر العربي ديني في جوهره لكن حسب مهدي عامل هذا هو منطق التماثل وايديولوجية البورجوازية الكولونيالية المسيطرة في البنيات الاجتماعية العربية ليست دينية ، حتى في استخدام هذه الطبقة لهذه الايديولوجيا الدينية في صراعاها الطبقي . فالايديولوجيا المسيطرة هي ايديولوجيا بورجوازية لا دينية رغم ان الايديولوجيا الدينية تيار فيها . (مثلا ليست مشكلة التقدم والتخلف دينية) . والذي يميز الايديولوجيا البورجوازية الكولونيالية عن الايديولوجية البورجوازية الامبريالية هو انها حركة صراع وطني اي تحرر من الامبريالية . ان التحرر من الايديولوجيا البورجوازية يكون بنقضها اي نقض السيطرة الطبقية . وبصفة عامة فان المشكل الرئيسي للفكر العربي المعاصر هو مشكل تحرر والعائق امام تحرره هو سيطرة الايديولوجيا البورجوازية . ويكون التحرر عن طريق الماركسية اللينينية باعتبارها الشكل التاريخي المحدد للفكر العربي بها يستعيد تملكه لواقعه . وفي هذا السياق يعارض مهدي عامل ما ذهب اليه انور عبد المالك عندما استخدم هذا الاخير عبارة « الماركسية الوطنية » لان هذه العبارة توحي بوجود ماركسية غير وطنية . فحسب مهدي عامل كونية الماركسية هي علميتها . ان الايديولوجيا البورجوازية واحدة تتميز في اشكال مختلف بتميز الصراعات الطبقية في مختلف التكوينات الاجتماعية الراسمالية . كذلك الماركسية اللينينية واحدة تتميز بهذا التميز نفسه في حركة الصراعات هذه ثم ان الماركسية الوطنية التي يتحدث عنها انور

عبد المالك ليست الا نقيض الماركسية العلمية . يرمي انور عبد المالك الى اعادة النظر في عملية المادية التاريخية لانها - حسب رايه - لا تنفذ الا الى ما هو من « المجتمع القومي » ظاهره . وللوصول الى حقيقة المجتمع القومي الباطنية التي هي « خصوصيته » لا بد من اعتماد مفهوم « الثابت » وهو يرى ان الماركسية تنفعنا في فهم الظاهر التاريخي لكنها ليست « العلم » لان موضوع هذا الاخير هو الثابت الدائم . ان هذا الثابت حسب انور عبد المالك هو « سلطة الدولة المركزية الموحدة التي هي مفتاح الوجود القومي والجيش ايضا باعتباره محور جهاز الدولة في مصر . هذا الدور لم يتغير في مصر من العهد الفرعوني الى اليوم . والنقد الذي يوجهه مهدي عامل لانور عبد المالك هو ان هذا الاخير يفسر القاعدة المادية الخاصة ببنية اجتماعية تاريخية معينة بظاهرة ايدولوجية لا تفسر الا بربطها بهذه القاعدة المادية فيصبح شكل من الوعي الاجتماعي مبدأ لوجود الواقع الاجتماعي في شكله التاريخي .

في الفصل الاخير من الدراسة (كلمة شكر الى حسين مروة) يلح المؤلف على اهمية الموقف العلمي من التراث اي انتاج معرفة به ويتساءل ما الذي يفرض على الباحث ان يأخذ بمنهج التحليل الماركسي ولا يأخذ بمنهج اخر ؟ يجيب عن ذلك بقوله : « هواة الخصوصية يقولون باختصار شديد ان الماركسية غير صالحة لفهم واقعنا هذا في ماضيه وفي حاضره وبالطبع في مستقبله ايضا ، « برانية » اي لانها من نتاج الغرب ، يقولون هذا عن الماركسية ولا اعلم ان كانوا يقولون نفس الشيء عن البنيوية او الفيتيمولوجيا او « السيميولوجيا » او التحليل النفسي الفرويدي ، او اللسانية او علم الفيزياء النيوتنية ، او كيمياء افوازيه ، او البيولوجيا الحديثة وكلها علوم « برانية » ينطبق عليها مفهوم الغرب ... » ان الفكر العلمي بما هو فكر علمي له طابع كوني ولا يصح فيه القول انه شرقي او غربي او شمال او جنوبي الا عند من ليس له من العلم الا الجهل به » .

ان دراسة مهدي عامل ملتزمة بخط تحليلي وايدولوجي واضح هو الخط الماركسي اللينيني وقد اعتمد المؤلف على اسهام لينين في دراسة الامبريالية كمرحلة عليا من الرأسمالية . كما ان هناك تماسكا منطقيا في البحث فهو ينطلق من مقدمات معينة ليصل الى استنتاجات مرتبطة بها . الا ان موقف مهدي عامل يطرح تساؤلات من اهمها : ما هو نمط الانتاج السائد في المجتمعات العربية الحالية ؟ ان اجابة مهدي عامل هي انه نمط انتاج بورجوازي كولونيالي . لكن نلاحظ ان هذا النمط لم يحدد بوضوح في الدراسة خاصة ما يتعلق بالترابط بين قوى الانتاج وعلاقات الانتاج من جهة وبين البنية التحتية والبنية القوقية من جهة ثانية . لعل مهدي عامل قد تناول هذا الاشكال في موضع آخر . في نفس السياق تجدر الاشارة الى تباين الدراسات في تحديد طبيعة نمط الانتاج فمن الباحثين من يذهب الى القول بان النمط الانتاجي السائد في المجتمعات العربية المعاصرة هو شبه اقطاعي شبه مستعمر . ان ما يميز هذا النمط هو ان ما يسمى بالبورجوازية العربية لم تتكون مثل مثيلتها في الغرب اي في اطار القضاء على العلاقات الانتاجية الاقطاعية ورفع لواء العقلانية والتنوير . لقد نشأت البورجوازية العربية في خضم العلاقات الاقطاعية وبصفة اوضح كانت بوجوازية « هجينة » هي بمثابة اقطاعية متبرجزة « فالقطاعي هو الذي يتحول الى

بورجوازي ، يتميز بالضعف الاقتصادي وبالبحث عن اسرع السبل للاثراء .
اما تاكيد الكاتب على الطابع الكوني للماركسية باعتبارها عامين فلتن كانت العلوم
الصحيحة تفرض نفسها على الجميع مهما اختلفت الثقافات الاجتماعية فانها لا تخلو
ايضا من خلفيات ايديولوجية . ويصبح الامر اكثر التباسا فيما يخص العلوم
الانسانية وخاصة صبغتها الكونية . اننا في نفس الوقت الذي نستبعد الاحكام
المسبقة والتبريرات الايديولوجية القائلة بان الماركسية هي نظرية صالحة للمجتمع
الغربي فحسب فانه يجدر التاكيد على ان قيمة النظريات تتجلى في قدرتها التفسيرية
لواقع معين ولقد اثبتت الماركسية هذه القدرة ، سواء في المجتمعات الغربية او في
غيرها . الا انها منهج يتتبع « خصوصية » المجتمعات ، لا بالمعنى الذي ضبطه انور
عبد المالك وكأن الخصوصية تعني اذن الاستثنائية ولكن بمعنى الملاءمة بين منهج
والموضوع المدروس لان تاريخ المجتمعات العربية ليس هو تاريخ المجتمعات الاوروبية
بدون ان تكون هذه المجتمعات « ما فوق تاريخية » . وليس المهم هو ان يقدم المؤلف
بطاقة تعريفه الايديولوجية بل ان يمارس الموقف الذي يعلن عن تبنيه . (ليس هذا
نقدا موجها لمهدي عامل) .

اما التعقيب الاخير فهو التذكير بانه من غير الكافي - حسب راينا - ان يركز باحث
على صحة موقفه الايديولوجي وعلميته ، ذلك ان الساحة الفكرية العربية هي الآن
موضع صراعات عقائدية محتدمة . ولئن كان التحليل المادي الجدلي والتاريخي
مازال له فعالية اجتماعية وهذا امر لا يمكن انكاره مهما كان الموقف المتبع فانه من
الضروري الاهتمام بالاتجاهات المضادة ومحاولة تفسير تاثيرها اجتماعيا والكشف
عن اسبابه الموضوعية . ويبدو ان اهتمامات بعض المفكرين العرب سائرة في هذا
الاتجاه .